

REVELACIÓN Y SALVACIÓN

Incidencia de la noción de revelación en la orientación actual de la teología sobre la Cruz

ANTONIO DUCAY

A la dimensión tendencial de la fe hacia una más profunda comprensión —dimensión que es interna a la fe misma— se une en nuestra época la inserción del creyente en un mundo que evoluciona, al menos exteriormente, con notable rapidez, originando un continuo movimiento en la cultura y en la mentalidad de las personas. De ahí la legitimidad y la importancia de un permanente esfuerzo de actualización del quehacer teológico, que trate de iluminar no ya los diversos contenidos de la teología sino su camino, es decir, su génesis, sus orientaciones y sus perspectivas de futuro. Se trata como indica el título del Simposio de dirigirse hacia una comprensión actual de la Teología.

En esta comunicación tratamos de iluminar un punto concreto de este camino. Nos planteamos cómo ha evolucionado la teología de la Cruz al entrar en relación con la noción de revelación que se ha ido renovando en los dos últimos siglos y que encuentra su refrendo más autorizado en el masivo uso que hace de ella el Concilio Vaticano II¹. Se acepte o no la afirmación de K. Rahner de que la noción de revelación «es el concepto más fundamental del cristianismo»² no se puede negar que se trata de un concepto teológico de gran relevancia. Queda, pues, justificada la conveniencia de un estudio sobre la incidencia de esta categoría en el planteamiento general de la teología. No tratamos de realizar un estudio tan vasto y complejo, ni siquiera restringiendo el campo a la teología de la Cruz. El objetivo nuestro es sólo el de aproximarnos a la cuestión, individuando algunas líneas e influjos que sean útiles para la comprensión de la actual teología dogmática sobre la Cruz³.

1. Sobre todo, obviamente en la Const. Dogm. *Dei Verbum*. A la noción de Revelación que emplea el Concilio y que se ha hecho común en la teología posterior se refieren estas páginas.

2. *Nuovi Saggi* VIII, Paoline, Roma 1982, 57.

3. La perspectiva que adoptamos al aplicar la noción de revelación a la Cruz es la propia de la teología dogmática y no la de la teología fundamental, que admitiría un estudio paralelo.

Para esto conviene tener en cuenta dos cosas. Por una parte la síntesis soteriológica dominante en los últimos siglos, cuya línea principal es anselmiano-tomista y, por otra, las características principales de la actual teología católica sobre la Cruz⁴. A falta de una síntesis representativa de la teología actual, por la gran pluralidad de perspectivas y acentuaciones diferentes, tomaremos como punto de referencia los planteamientos de K. Rahner y de H.U. von Balthasar; sin duda, dos de los autores que han dejado mayor huella en la teología de nuestro siglo. Se trata además de dos autores que divergen en puntos importantes de método y contenido, por lo que su elección permite representar un sector relativamente amplio de la teología contemporánea, sin que falte aquella base común de conceptos y problemas que es necesaria para poder caracterizar la sensibilidad teológica de una época. Precisamente, esta base común es interesante para nuestro objetivo, porque permite hablar de características de la soteriología contemporánea o de orientaciones de la actual teología de la Cruz.

1. LA UNIDAD ENTRE REVELACIÓN DE DIOS Y SALVACIÓN DEL HOMBRE

La consideración de la misión redentora de Cristo en estrecha dependencia del daño causado por el pecado, condujo a la teología medieval a una profundización en el significado teológico y espiritual de la humanidad de Cristo, a la par que subrayaba la dimensión ascendente de la obra Redentora.

En el sistema anselmiano Jesús nos salva por la gratuidad del ofrecimiento de su propia vida por nosotros, que compensa ante Dios la desfiguración de la obra creadora causada por el pecado⁵. Siguiendo en parte la línea anselmiana, aunque desde un punto de vista más cercano a la teología de la penitencia, Santo Tomás centra el plan redentor de Dios en la noción de reparación⁶. La caída de nuestros primeros padres ha originado un daño en la naturaleza humana, que se extiende, como la naturaleza misma, a todo el género humano. Ha

4. Hablamos intencionadamente de teología sobre la Cruz para evitar equívocos con el concreto ámbito de la *theologia crucis* radicada en la Reforma.

5. La valoración actual de la teoría anselmiana de la Redención es problemática. Los diversos autores que tratan el tema llegan a adoptar posiciones diametralmente opuestas, que van desde la exaltación del genio anselmiano hasta la acusación de haber expresado la Redención en categorías inadecuadas. Un elenco de las distintas posiciones se encuentra en M. SERENTHA, *La discussione più recente sulla teoria anselmiana della soddisfazione-Attuale «status quaestionis»*, «La Scuola Cattolica» 108 (1980) 344-393.

6. Continúa siendo importante para la teología tomista de la Redención la obra de B. CATAO, *Salut et Redemption chez St. Thomas d'Aquin*, Paris 1965.

causado una fractura en la relación con Dios y en la constitución entitativa del hombre, que no se encuentra ya sólo desprovisto de la gracia sino también herido en sus fuerzas naturales⁷.

Por designio de Dios, Cristo viene como Cabeza del género humano para reparar con su vida y, sobre todo, con su Pasión y Muerte la situación común del hombre (pecado original) y la personal de cada uno (pecado personal). La Encarnación y la misión de Cristo son sabiamente preordenadas por Dios al cumplimiento de aquellas obras que convienen a esta reparación, de modo que los distintos aspectos de la vida de Cristo (los *mysteria vitae Christi*) corresponden en grado sumo al restablecimiento de la pluralidad de dimensiones que ha dañado el pecado. Así, Santo Tomás ve la plenitud de la Redención en la Pasión y Muerte de Cristo, obra de un mérito inigualable y verdadera satisfacción y sacrificio ofrecidos en honor del Padre.

Desde el punto de vista tomista nada hay en la vida de Cristo que no sea relativo a nuestra salvación, y su misma constitución de Verbo Encarnado es como el cañamazo que soporta entitativamente lo que los misterios de su humanidad realizan en favor nuestro. Además, Cristo no sólo nos obtiene la salvación, sino que nos asocia eficazmente a sus misterios por la virtud de su poder divino⁸. En su conjunto, Santo Tomás abre una vía que valora convenientemente los misterios de la vida del Señor y los pone en el centro del plan de salvación, dando lugar, como decíamos, a una profundización del significado salvador de la humanidad de Cristo⁹.

Este enfoque puede conducir —aunque en grado menor que el anselmiano— a una acentuación de la dimensión ascendente de la obra redentora. En efecto, puesto que el daño principal que introduce el pecado es la separación del hombre de Dios, fuente de su ser y de su salvación, la tarea de reparación consistirá prioritariamente en el restablecimiento de la amistad con Dios, que pasa a ser considerada como objetivo principal de la Pasión y Muerte de Cristo. Por su Cruz, Jesús glorifica a Dios y repara los pecados de los hombres.

Este modo general de ver la Redención —que había sido transmitido (y en cierto modo empobrecido) por la manualística postridentina— experimenta un cambio de signo cuando se da un mayor espacio —y a la vez se modifica— a la noción de revelación en la teología. Esta noción evoluciona de forma que, sin perder su contenido prece-

7. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 30, q. 1, a. 1, ad 3.

8. Es conocida la relevancia del uso tomista de la causalidad instrumental aplicada a los misterios de Cristo.

9. Cf. la reciente publicación de I. BIFFI, *I misteri di Cristo in S. Tommaso*, I: *La costruzione della teologia*, Jaca Book, Milano 1994.

dente de transmisión de verdades reveladas, gana un carácter a la vez histórico-salvífico (toda intervención de Dios es acontecimiento de salvación) y personal: es Dios el que se revela en el acontecimiento salvador, pudiéndose hablar entonces de autorrevelación y de autocomunicación de Dios¹⁰.

Entendida de este modo, la noción de revelación es una idea global, que incluye en sí misma la noción de salvación y cuyo eje principal es descendente, puesto que se refiere a la intervención salvadora de Dios en favor de los hombres. Esta intervención se da según la sucesividad propia de la historia y por medio de acciones (gestos y palabras sobre todo) que pertenecen a la historia y se insertan en ella. Puesto que, en concreto, los misterios de Cristo son el acontecimiento culminante de la historia de la salvación en la que Dios se revela, se puede concluir que los mismos misterios que la teología escolástica veía en su dimensión ascendente de glorificación y reparación de Dios son ahora contemplados en una perspectiva descendente, como la obra en la cual Dios actúa para salvarnos. De ahí que se pueda hablar de un cambio de signo en la teología de la obra redentora.

Además, ya que en esos misterios Dios desvela su intimidad trinitaria para nuestra salvación, se tiende lógicamente a unir revelación de Dios y salvación del hombre y a expresar, por tanto, ésta última en términos de participación de la intimidad divina. En este sentido las ideas de comunión del hombre con la Trinidad y de participación en la vida divina adquieren el puesto principal que en la soteriología patristica tenía la idea de divinización y en la escolástica la de redención del pecado.

Todo este cambio de perspectiva repercute en el planteamiento de la teología de la Cruz, que se orienta hacia una síntesis nueva, con unas preocupaciones y una estructuración interna diversa de la teología precedente. Así, en la soteriología tomista la Cruz aseguraba la correspondencia en el nivel de la verdad y de la justicia (que es el nivel del orden de la creación) entre lo que el pecado daña y lo que Cristo reconstituye. Los lazos rotos por el pecado se restablecen por medio de la Cruz según el orden de la justicia, que es reflejo de la sabiduría creadora de Dios¹¹. En este sentido, la ontología de Cristo (el hom-

10. Cfr. W. KERN-H.J. POTTMEYER-M. SECKLER (ed.), *Trattato sulla rivelazione* in *Corso di Teologia Fondamentale*, vol. II, Queriniana, Brescia 1990, pp. 70-74. En la p. 74 se afirma que «dovremmo definire il concetto di rivelazione proprio del concilio come teoretico-comunicativo-partecipativo».

11. Lo mismo se puede decir de Anselmo de Canterbury, quien justifica la venida de Cristo en base a una acción reparadora que compense el pecado, para lo cual tiene que ser no-debida (supererogatoria). También en Santo Tomás la categoría de satisfacción tiene esa función de compensación según justicia.

bre-Dios) garantizaba la sobreabundancia de esta justicia, el valor ante Dios de los misterios de Cristo y su eficacia salvadora universal.

En cambio, en una soteriología pensada bajo el signo de la noción de revelación la atención recae, como hemos dicho, en la manifestación del misterio trinitario. En esta óptica la misión del Salvador se refiere de modo inmediato a la revelación del misterio de Dios y a su participación por el creyente y no tanto al restablecimiento de los lazos rotos por el pecado. No siente por eso, en contraste con la teología precedente, la necesidad de justificar el valor ante Dios de la obra de Cristo, puesto que los misterios de Cristo como acción reveladora y salvadora de Dios se justifican por pura gracia. De ahí que, además, el dato cristológico al que aludimos antes (el Dios-hombre) no trate ya de garantizar el valor salvador de la acción de Cristo, sino más bien la correspondencia fiel de la manifestación histórica con su condición de autorrevelación de Dios, es decir, de que lo que se manifiesta sea expresión propia de Dios y no del mundo.

A través de estos puntos emblemáticos constatamos efectivamente que la noción de revelación origina un cierto cambio de perspectivas y de intereses en la teología de la Redención. Este cambio abre fundamentalmente la cuestión de hasta qué punto este nuevo planteamiento puede innovar respecto al precedente (concretamente a la línea anselmiano-tomista que hemos considerado) y hasta qué punto, en cambio, debe reconocerla como expresión de un dato de fe recibido y elaborado según una cierta sistemática. Aunque la cuestión así propuesta es demasiado general para recibir una solución, puede servir, en cambio, como telón de fondo para adentrarnos un poco más en los planteamientos actuales de la teología de la Cruz.

2. LA ARTICULACIÓN DE LA DIMENSIÓN TRINITARIA Y DE LA SOTERIOLÓGICA EN LA OBRA DE CRISTO

Al plantear una teología de la Cruz desde la idea de revelación se tiende a revalorizar automáticamente también la noción teológica de misión, que cuenta además en su haber con una profunda raigambre bíblica. Según Santo Tomás las misiones no son otra cosa que el obrar en la temporalidad de las eternas procesiones¹², por lo que la idea de misión puede unir en sí misma la realidad trinitaria y su intervención en la historia. La teología de la revelación aprovecha esta unidad y añade, por su parte, una visión del efecto temporal de la mi-

12. «Missio includit processionem aeternam et aliquid addit, scilicet temporalis effectum» *Summa Theologica*, I pars; q. 43; a. 1; ad 3.

sión, que consiste precisamente en la manifestación personal de la Persona divina enviada, es decir, en la revelación de su carácter filial o de la Paternidad del Dios que envía o del fruto espirado por ambos. Por eso, a la luz de esta noción, la obra de Cristo puede ser fácilmente considerada como acción reveladora y salvadora de Dios, y sus misterios como epifanía del misterio trinitario en el mundo de los hombres. La noción de misión parece muy adecuada, por tanto, para dar una estructura concreta a la revelación de la Trinidad en cuanto efectivamente operante en la historia.

Pero aquí surge un problema que tiene que ver con el cambio de signo al que antes aludimos. La noción de misión subraya, sin duda, el carácter descendente del acontecimiento revelador y salvador. Es Dios quien envía y salva «enviando». Ahora bien, el dato bíblico y tradicional (y su síntesis en la línea anselmiana y tomista) pone en relación nuestra salvación con la acción que Cristo realiza por nosotros ante Dios, con el perdón de los pecados que Él nos obtiene; en otras palabras, se atribuye a la obra salvadora una dimensión ascendente. Se plantea, por tanto, el problema de cómo conjugar estas dos dimensiones, de cómo afirmar a la vez que nuestra salvación procede de la Trinidad y, al mismo tiempo, que Cristo la obtiene ante Ella, o —comenzando ya a resolver el problema— de cómo concebir la acción salvadora de Cristo ante el Padre en la perspectiva del Dios Trino que abre al hombre su intimidad divina.

Veremos a continuación cómo afrontan este problema dos teólogos católicos: K. Rahner y Hans Urs von Balthasar. Dentro de un planteamiento común, que parte de los misterios de Cristo como revelación de Dios, Rahner y Balthasar siguen caminos distintos¹³. El teólogo alemán comprende la misión de Cristo a partir de la idea de autocomunicación de Dios. El mundo tiene su condición de posibilidad en esta autocomunicación, que se realiza en Cristo y en la gracia del Espíritu Santo. El hombre está orientado hacia ella por naturaleza y la posee ya en su interior como un existencial, a partir de la libre decisión de Dios de agraciarlo con el don de sí mismo. Pero no basta que la existencia humana esté bajo el signo de la gracia. Para salvarse, el hombre debe acoger libremente esta comunicación de Dios, descubriéndola en el lugar propio de su manifestación que es la historia

13. En la exposición de las posiciones de Rahner y von Balthasar nos apoyamos particularmente en el estudio de F.G. BRAMBILLA, *Salvezza e redenzione nella teologia di K. Rahner e di H.U. Von Balthasar*, in «La Scuola Cattolica» 108 (1980) 167-234. Para una exposición de la doctrina estaurológica de Balthasar que tenga en cuenta todos los escritos de Balthasar, también los posteriores al artículo de Brambilla, cf. P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1996.

humana. La experiencia histórica desarrolla temáticamente lo que para el hombre es la experiencia originaria, pero indescifrable, del horizonte divino en que Dios le ha colocado.

Bastan estos trazos generales para encuadrar el modo que tiene Rahner de ver la misión de Cristo. Su objeto es realizar en la historia la figura en la que Dios desvela su voluntad salvadora. Esta figura es la de un hombre que acoge plenamente una autocomunicación de Dios igualmente plena, es decir, es la figura de la unión del hombre con Dios, establecida en el cuadro dinámico de la relación entre Dios y el mundo. Así puede Rahner contemplar a Cristo como el culmen de los dos movimientos que se dan en la historia: el que desciende de Dios hacia el hombre con la Encarnación del Verbo (y que corona la autocomunicación creadora y la del Antiguo Testamento), y el que sube del hombre a Dios en sus múltiples manifestaciones humanas y religiosas, cuya cima es la entrega plena y libre de Cristo a la comunicación que Dios hace de sí mismo a su humanidad. Por eso Jesús es a la vez el vértice de ambos movimientos: la autoexpresión de Dios en el mundo —el Verbo hecho carne— y la expresión culminante de la libre entrega del hombre a Dios. Rahner llama a esta figura el Salvador Absoluto porque en ella aparece irreversiblemente la salvación.

A partir de esta comprensión de la figura de Cristo, Rahner relaciona su Muerte y Resurrección con el carácter irrevocable de la salvación. La Pascua de Cristo es el signo definitivo de la voluntad salvadora de Dios porque, por un lado, la entrega obediente de Cristo al Padre, sellada con la irrevocabilidad de la muerte, postula la vida definitivamente salvada de su santa humanidad y, por otro, con la Resurrección, Dios obra eficaz y definitivamente esa salvación que la Cruz reclamaba¹⁴. Así, en Jesús muerto y resucitado, Dios da al hombre el signo de salvación que él se podía esperar y lo hace en la forma de una irrevocable promesa de salvación para quienes lo aceptan.

Sería reducir el pensamiento de Rahner interpretar este signo de modo puramente manifestativo, demostrativo, de la divina voluntad de salvación. En realidad, la muerte y resurrección de Cristo y toda su historia son a la vez efecto y causa de la voluntad salvífica de Dios. Son su efecto, porque es Dios quien determina estos misterios, los pone como signo de salvación y los cumple en Cristo, pero también son su causa en cierto modo, porque la salvación tiene lugar debido a

14. «La morte di Gesù è tale che per sua intima essenza si toglie, muore in questa (così che)... la risurrezione significa... proprio la definitività perenne e salvata della vita una e unica di Gesù, la quale ha acquistato questa definitività perenne della sua vita proprio attraverso la morte liberamente accettata nell'obbedienza», K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 3.^a ed., Paoline, Roma 1978, pp. 344-345.

que el signo se da verdaderamente en la historia y eso, a su vez, es posible porque Cristo se entrega libremente al querer de Dios en sus misterios¹⁵. Este modo de plantear en mutua correspondencia las relaciones entre el plan de salvación (trascendente) y la historia humana en que se realiza, tiene la dificultad (y la grandeza) de que la salvación aparece a la vez como el fruto de la acción de Dios que guía la historia y como una suprema posibilidad de la historia misma. En Cristo esa suprema posibilidad se realiza y por eso Rahner habla de salvación ya irrevocable. Pero este modo de ver parece reductivo del tipo de causalidad salvadora que la Escritura atribuye a Cristo, que es mediador «único y universal» y no sólo «supremo» de la salvación.

En todo caso, la integración de la dimensión ascendente en la teología rahneriana tiene lugar por tanto desde una consideración dialógica de la revelación y en fidelidad a su característico giro antropológico: la salvación tiene que mostrarse como salvación recibida y aceptada, como «autocomunicación de Dios a la libre existencia humana», y esto sucede en el misterio pascual, cuando Jesús abandona en manos del Padre todo futuro intramundano y recibe a cambio una vida permanente. Jesús es así la palabra de salvación, la revelación de Dios que el hombre espera.

La teología balthasariana afronta el problema de modo diverso. Su acento no es antropológico, como en Rahner, sino teológico, o mejor, cristológico-trinitario. Balthasar parte de la libertad y trascendencia de Dios que, en su decisión de revelarse, pone incondicionada y gratuitamente la figura en la que Él mismo se expresa. En Cristo, Dios se revela personalmente, manifestando la belleza, bondad y verdad, que convienen a la aparición de su ser. Es la belleza de la figura, de la vida y de la Pascua de Cristo, la que interpela en primer lugar al hombre y le muestra la verdad y evidencia íntimas que la figura posee, desplegando, para quien la acoge en la fe, su poder arrebatador y su capacidad atractiva¹⁶.

Siguiendo la teología del cuarto evangelista, Balthasar contempla la Cruz como el momento culminante de la revelación del amor y de la gloria del amor. La perspectiva balthasariana es también aquí cristológico-trinitaria. Por puro amor al Padre y a los hombres, Cristo

15. Rahner otorga a los misterios de Cristo una causalidad de tipo quasi-sacramental. Según él, «Cristo y la consumación de su destino (consumación que aparece en la resurrección) es la causa de la salvación como constitución histórica de la situación salvífica para todos, que ya no es históricamente reversible», K. RAHNER, *Redención*, en AA.VV., *Sacramentum mundi*, vol. V, Herder, Barcelona 1976-1978, p. 772.

16. Un buen estudio de la estética balthasariana en R. VIGNOLO, *Estetica e singolarità*, Istituto di Propaganda Libreria, Milano 1982.

culmina en la Cruz el movimiento voluntario de kénosis que emprendió encarnándose, y carga sobre sí con el pecado en toda su amplitud, es decir, no toma sólo el peso de aquello que se opone a Dios (el sufrimiento y la muerte) sino también el del rechazo de Dios al pecado (el mismo infierno). En virtud de este último aspecto, la muerte de Cristo se da en el abandono total por parte de Dios, en la experiencia de la total ausencia de Dios que es lo esencial del pecado de los hombres.

Aunque las expresiones anteriores pueden recordar la teología de la Cruz de matriz luterana, la idea de Balthasar no es del todo afín. El teólogo suizo trata más bien de subrayar el movimiento descendente de Dios que muestra su amor en el total adentramiento en el pecado, en cargar con la esencia misma del pecado. El amor del Padre se muestra en su desprendimiento del Hijo Amado y en su envío al mundo a una vida de pobreza, de obediencia y de humildad, hasta el abandono de la Cruz; mientras por su parte la actitud de Cristo es de obediencia y disponibilidad total al plan y a la hora fijadas por el Padre, disposiciones que Cristo mantiene fielmente en la pasiva soledad del abandono, de la muerte y del descenso al infierno. Por eso, la hora de la Pasión revela la gloria del amor de Dios de modo conveniente a la realidad del pecado, o sea, en el modo del silencio y de la kénosis, de la «anti-figura» a la que Dios se somete voluntariamente y que desvela por eso la «super-figura» de su amor¹⁷.

En esta teología de la revelación del Amor, Balthasar integra la dimensión ascendente mediante la categoría de la representación vicaria: Cristo lleva el pecado en lugar nuestro. Balthasar, sin embargo, utiliza esta categoría de modo más radical que la teología precedente, haciendo experimentar a Cristo todas las consecuencias de su real solidaridad con los pecadores, sin ahorrarle ni siquiera la experiencia del infierno. Además, el diverso modo de considerar la humanidad de Cristo respecto a la soteriología clásica conduce a la teología balthasariana a una meta distinta de la de aquélla. La diferencia cristológica consiste en que, mientras para la línea anselmiano-tomista la humanidad de Cristo era instrumento del Verbo en la reparación del pecado, para Balthasar en cambio es la expresión visible de su Persona divina, «el despliegue personal, inmediato y directo de la “impresión” que el Hijo eterno ha recibido del Padre en la comunión fecunda del Espíritu Santo»¹⁸. Fiel a su método teológico, Balthasar considera en Cristo la figura que revela el Verbo eterno.

17. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, I, Jaca Book, Milano 1977, pp. 428-430.

18. G. MARCHESI, *La cristologia di H.U. von Balthasar. La figura di Gesù Cristo, espressione visibile di Dio*. Università Gregoriana Editrice, Roma 1977, p. 393.

Este cambio de concepción comporta que el acento en los actos de Cristo y en su abandono, no caigan en su humanidad, sino más bien en su Persona, o en su humanidad como expresión de su Persona. Por eso, el drama de Cristo que carga con el pecado hasta sus últimas consecuencias, es considerado como un drama interno a Dios. La salvación surge, sobre todo, del acontecimiento trinitario de distancia y separación entre el Padre y el Hijo (hecho solidario con los pecadores), que tiene lugar dentro del ámbito y de la unidad de ambos en la Tercera Persona. Pero puesto que sólo el amor mueve a los personajes de este drama, la Cruz es la revelación histórica de ese amor interno a Dios, que ha cargado en su intimidad con el pecado para salvar al hombre.

En definitiva, tanto Rahner como Balthasar encuentran el modo de integrar esta dimensión ascendente en el marco más amplio de la revelación de Dios. Rahner se fija en Cristo hombre que se dona totalmente en la Cruz, de modo que la dimensión ascendente es la respuesta perfecta del hombre a Dios; Balthasar considera en Cristo al Hijo Encarnado que supera el pecado cargándolo en su personalidad filial. Rahner se mueve en el ámbito de la relación Dios-mundo y su visión es más antropológica, Balthasar en el de la relación Padre-Hijo y su visión es principalmente trinitaria. Se trata de dos modelos distintos, que se sirven también de una visión distinta del misterio de Cristo¹⁹, pero en ambos casos la dimensión ascendente de la obra salvadora de Cristo forma parte de la revelación que Dios hace de sí mismo.

3. LA CENTRALIDAD TEOLÓGICA DE LA CRUZ

Antes de hacer un balance de lo que llevamos dicho conviene dedicar unas líneas a una consecuencia epistemológica de la recepción en el ámbito soteriológico de esta renovada idea de revelación. La consecuencia es la siguiente: puesto que Dios revela su ser personal en su actuación salvadora en favor del hombre, será precisamente ésta —y en particular su momento culminante que es la Pascua— la base principal del discurso teológico sobre Dios. La línea anselmiano-tomista que hemos considerado veía la Cruz como meta de la misión reparadora de Cristo. La teología actual, al identificar acción salvadora y revelación de Dios no se detiene sólo en considerar la convenien-

19. Rahner considera la unidad de Cristo a partir de las dos naturalezas tal como hizo la escuela antioquena en la antigüedad, mientras Balthasar parte de la Persona del Verbo y nos recuerda las preocupaciones cristológicas de los alejandrinos.

cia de la Cruz en relación con la situación de pecado de la humanidad, sino que trata también de explicitar lo que Dios revela sobre sí mismo en el acontecimiento de la Cruz. La Pascua de Cristo es, sin duda, el lugar principal de revelación del misterio íntimo de Dios (Trinidad Inmanente).

En los dos teólogos que hemos considerado antes se aprecia este itinerario que va del misterio de la Pascua al misterio del ser divino. Ambos proceden de modo semejante cuando a partir de la economía pasan a la Trinidad Inmanente como fundamento de la posibilidad de esa economía. Para Rahner, Dios debe poseer en sí su posibilidad de autocomunicación: su Palabra pronunciada y su Amor donado²⁰; según Balthasar si el Hijo se humilla y renuncia a su «forma Dei» es porque en Dios las Personas tienen esa libertad propia del amor que permite la autorrenuncia y el don total de sí²¹. De forma que, cada uno a su manera, tratan de concordar Trinidad Inmanente y Trinidad económica²², desde el acuerdo previamente establecido entre Trinidad económica y dimensión soteriológico-antropológica.

Esta breve alusión al modo de proceder de la teología de Rahner y de la de von Balthasar nos permite apreciar que el misterio Pascual, sostenido por la idea de Revelación, puede pasar a ser el centro de la reflexión sobre Dios, el punto nuclear desde el que iluminar la noción de Dios Trino. Lo mismo se podría decir de las otras realidades que son objeto de la especulación teológica: el hombre, la salvación, la escatología, etc. Si la revelación salvadora de Dios se realiza en la misión de Cristo, cuyo culmen es el misterio pascual, será también éste el lugar teológico de confluencia de las principales nociones de la teología. El misterio pascual, por tanto, se sitúa en el corazón de la reflexión teológica.

4. A LA BÚSQUEDA DE UN EQUILIBRIO EN LA TEOLOGÍA DE LA CRUZ

En resumen, la aplicación a la teología de la Cruz de un concepto renovado de revelación contribuye a poner más de relieve que también

20. Un resumen de la unidad en Rahner entre la salvación del hombre por la comunicación de la Trinidad económico-salvífica y su fundamento en el ser Trino de Dios se puede encontrar en K. RAHNER, *Trinidad*, en AA.VV., *Sacramentum Mundi*, VI, Herder, 2.^a ed., Barcelona 1978, cols. 731-747.

21. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, IV, Jaca Book, Milano 1986, pp. 295-309.

22. Una comparación de la concepción del misterio de Dios de estos dos teólogos se encuentra en V. HOLZER, *Le Dieu Trinite dans l'histoire: le differend theologique Balthasar-Rahner*, Cerf, Paris 1995.

en este misterio es Dios el autor de nuestra salvación, y da mayor concreción al concepto de salvación que, ligado a la historia, está menos expuesto a la deriva de la pura especulación. Esta noción de revelación es, además, preciosa para elaborar una teología que haga inseparables las dimensiones trinitaria y soteriológica de la obra salvadora, contribuyendo por un lado a hacer del misterio trinitario el centro de gravedad de la teología, y por otro a dar a la soteriología una fundación más profunda y mejor radicada en el misterio de Dios.

El cambio de signo que la noción de revelación introduce en la teología de la Cruz hace prevalecer la perspectiva descendente pero no parece impedir la integración en ella de la dimensión ascendente de la obra de Cristo. La acentuación del movimiento que va de Dios al hombre es positiva para la teología de la Cruz porque ayuda a eliminar la posible imagen negativa de Dios Padre, que la consideración de la sola dimensión ascendente podría suscitar²³. Se pone más en evidencia que la Cruz muestra el amor del Dios Trino por el hombre, lo que Juan Pablo II ha llamado «la más profunda inclinación de la Divinidad sobre el hombre y sobre lo que él llama —especialmente en los momentos infelices y dolorosos— su infeliz destino»²⁴.

Además, desde la nueva perspectiva, la Cruz y la Resurrección adquieren una mayor centralidad y un carácter más fundante de la elaboración teológica. Este aspecto está en sintonía con la centralidad del misterio pascual en el Nuevo Testamento, tanto en las principales epístolas de S. Pablo como en el evangelio de S. Juan. De todos modos el carácter central de la Pascua no debe terminar en exclusividad. La vida de Cristo y su preparación en el Antiguo Testamento, la vida de la Iglesia, el hombre en su condición de criatura y de pecador, de santo e hijo de Dios, la obra creadora con lo que nos dice de Dios: todos estos elementos pertenecen a la hermenéutica de la Cruz y de la Resurrección de Cristo. La Cruz se refiere en orden circular a todo

23. Esta preocupación está presente en el reciente documento sobre la redención de la Comisión Teológica Internacional: «Habría que prestar una cierta atención a lo que se podría definir el debate dentro del cristianismo sobre la redención y, especialmente, sobre la pregunta de cómo el sufrimiento y la muerte de Cristo se relacionan con la redención del mundo. La importancia de esta pregunta ha crecido hoy en muchos ambientes por la percepción de la inadecuación —o al menos de la posibilidad de peligrosos y graves equívocos— de algunos modos tradicionales de entender la obra de Cristo en términos de compensación o castigo por nuestros pecados. Además el carácter dramático del problema del mal y del sufrimiento no ha disminuido con el pasar del tiempo, sino que más bien se ha agudizado, y la capacidad de muchos de creer que este problema pueda ser afrontado adecuadamente en todos sus aspectos ha sufrido una notable merma y ha llevado a pensar que se trata de un problema irresoluble. En estas circunstancias, parece importante replantearse de qué modo la revelación revela la gloria de Dios». Traducimos de *Alcune questioni sulla teologia della redenzione*, «La Civiltà Cattolica» 3492 (1996) 561.

24. *Dives in misericordia* 8b.

este conjunto amplio de elementos que deben estar en armonía y equilibrio. Esta armonía es una característica importante de la síntesis medieval. En ella la noción de Dios y las principales nociones de la teología se iluminan recíprocamente unas a otras dando impresión de consistencia y claridad. Y ésta equilibrada consistencia es lo que tal vez haya que poner en duda en las síntesis de Rahner y Balthasar que hemos considerado.

En el caso de Rahner es difícil librarse de la impresión de que la concreta antropología elegida condiciona todo su sistema²⁵, primando en exceso la comunicación trascendental sobre la categorial, sobre Cristo en definitiva; y confinando la causalidad salvífica de la Cruz en el ámbito de la expresión irrevocable de una salvación que ya ha dado Dios previamente a cada hombre como existencial²⁶. La adopción de una «razón trascendental» parece, en definitiva, incidir como elemento exterior a la revelación misma en todo el sistema de Rahner.

La teología de la Cruz de Balthasar es más difícil de juzgar²⁷. De acuerdo con la sucinta exposición que hemos hecho, los ámbitos de duda son sobre todo dos: en primer lugar la radicalización de la categoría de representación vicaria, por la real identificación del destino de Cristo con el de los pecadores. Balthasar justifica esta identificación porque Dios no puede tomarse a la ligera el pecado y debe oponerse a él. Pero esta oposición se expresa ya por la radical justicia de Cristo que cumple su misión hasta la muerte, de modo que no es tan clara la fundación teológica de ese posterior agravamiento de su situación que es el abandono del Padre. La cuestión se remite entonces a la interpretación, difícil y plural, de algunos textos de la Escritura. El segundo problema es el de la introducción del drama de la separa-

25. Señala J.L. Illanes que la cuestión de fondo que plantea Rahner es «la de la existencia o no en el espíritu humano de una prefiguración o anticipación de la revelación cristiana, considerada no ya genéricamente, sino en su determinación concreta, es decir, connotando su contenido, o sea, lo revelado», J.L. ILLANES-J.I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, Sapientia Fidei 9, BAC, Madrid 1995, p. 340. De aquí que la cuestión de la validez de la antropología usada por Rahner sea, a nuestro juicio, *stantis et cadentis* de todo su sistema como tal, sin prejuzgar que su obra teológica contenga, independientemente de esto, reflexiones útiles y profundas en diversos ámbitos.

26. Éste me parece el sentido de las críticas a la posición de Rahner por parte del reciente documento de la Comisión Teológica Internacional al que antes me refería: «Algunos se han planteado si esta teoría tiene suficientemente en cuenta la eficacia causal del acontecimiento Cristo y sobre todo el carácter redentor de la muerte de Jesús en la Cruz. ¿El símbolo Cristo expresa y comunica simplemente lo que ya está dado precedentemente en la voluntad salvífica universal de Dios? ¿Y la palabra interior de Dios (como “revelación trascendental”) no se enfatiza en detrimento de la palabra exterior, comunicada en la proclamación del evangelio como Buena Nueva?». Traducimos de *Alcune questioni...*, doc. cit., pp. 579-580.

27. También debido a su inspiración en las experiencias místicas de A. von Speyr.

ción en Dios, que —entendido como un acontecimiento real en Él— cuestiona además de la noción de inmutabilidad divina, las nociones de relación y de Persona en Dios. Balthasar es consciente del problema y lo tiene en cuenta en su reflexión, que aquí no podemos abordar; baste señalar que el peligro va en la dirección de una imagen trinitaria de Dios que, por modelarse desde la comunión humana interpersonal, podría desembocar en un velado triteísmo. En su conjunto viene la sospecha de que tal vez Balthasar haya ido demasiado lejos en su uso de la «razón estético-dramática».

En todo caso, pensando en las ventajas que antes hemos expuesto vale la pena continuar los esfuerzos para elaborar una teología de la Cruz que integre armónicamente las dimensiones trinitaria y soteriológica. Para este propósito la noción teológica de misión puede resultar bastante útil, por su capacidad de mantener unida la obra salvadora de Cristo con el Padre, que es su permanente fuente. En el envío del Hijo se nos entrega la Paternidad de Dios de forma trascendente, mientras la Filiación del Enviado se envuelve en dimensiones humanas en la Encarnación por la acción del Espíritu Santo. Toda la vida de Cristo tiene, por eso, como sentido principal revelar nuestra participación filial en el misterio trinitario que se cumple en Él, de modo que esta consideración constituye el marco más adecuado para reflexionar sobre el sentido de la Cruz.

La Cruz está en relación con nuestros pecados. Si el Padre entrega a su Hijo en manos de los pecadores y lo hace de modo pleno y hasta el fin, la consideración más inmediata es que con ello revela su voluntad de ser a toda costa Padre nuestro, es decir su disposición absoluta de perdonar a los hombres y reunirlos en el nuevo pueblo de los hijos de Dios. De un modo trascendente, el Padre se nos encomienda, se ofrece a nuestra respuesta y, manteniendo el don hecho de su Hijo en la hora de nuestro rechazo, nos da el signo de su irrevocable voluntad de perdonar.

Lo que Dios entrega es precisamente a su Hijo Encarnado. Lo da en su humanidad que es expresión creatural de su persona filial. Mediante esta entrega, Dios pone en manos de los pecadores un corazón humano totalmente lleno de amor hacia Él, y por eso de deseo de que nazca el pueblo de los hijos de Dios. Aquí está la perfecta mediación y el perfecto sacrificio, porque en Cristo se aúnan todos los sentimientos humanos de justicia y caridad ante el deseo paterno de Dios (la adoración eucarística, la expiación impetratoria) junto con el anhelo de Redención de la entera humanidad. La Cruz es el perfecto sacrificio porque Cristo se entrega filialmente al querer perdonante del Padre, a su voluntad de donarse a los hombres en totalidad, y acepta ser entregado en manos de los pecadores para sufrir en su amor filial

el peso de la fidelidad que Dios les guarda. Este amor filial de Cristo es así el punto de encuentro entre Dios y los hombres, es decir, aquella realidad que siendo expresión eficaz de la misericordiosa fidelidad de Dios es, a la vez, expresión de la obediencia y fidelidad al Padre en la que el discípulo está llamado a participar.

Nuestra redención se basa, en último término, en la Persona del Hijo. A ella conviene la misión de realizar en la historia el perdón y la misericordia de Dios hacia los hombres, de ser la Palabra del Padre, y de serlo de tal modo que congrega en torno a sí a los hombres como hijos de ese mismo Padre. Sólo Cristo es Palabra vivida en filiación y Filiación transfundida en la palabra. Pero ni Cristo es Hijo de Dios sin referencia al Espíritu Santo, ni los hombres pueden serlo sin la misión del Espíritu Santo, que introduce en ellos la Palabra filial y la Paternidad de Dios. Queda por ver si estas consideraciones pueden servir de punto de partida para una teología de la Cruz que integre en armonía las múltiples dimensiones del misterio.

